

## الاشكالية المركبة للفلسفة

### بين تطور عالمي مفتوح وتأخر عربي مفضوح

(\*)  
عمار فوزي شحبي

مدخل :

السؤال المطروح: كيف نتعامل مع العلوم الانسانية؟ هل هي مشكلة أم إشكالية؟ أي هل هي مسألة علاقة مع علم خاص أم هي مسألة اشكالية التعامل مع السياق المعرفي برمته؟.

في قناعتنا ان التعامل مع العلوم الانسانية انما يقع في باب الاشكالية:

ويمكن ان نلخص الإشكالية على النحو التالي :

المطلب المعرفي لا يشكل هاجساً بنيوياً في الفكر العربي الحديث والمعاصر. لأن المطلب المعرفي يحتاج إلى بُنى بالمعنى الوظيفي ولا يحتاج إلى مواقف لاهثة وراء توظيف ما على المستوى الآني كههدف غائي دائم.

من هنا تشكل أبعاد الإشكالية. فنحن لا نشكل بني معرفية بالمعنى الواسع بل اننا نبحث عن خلاصات وجودية موظفة لحساب ما هو سياسي وما

هو تاريخي بالمنظور السياسي. ولهذا فإننا عندما نتعامل مع الموضوع الفكري فإننا غالباً ما نسقفه بالغائيات المطلوبة.

#### 1 - إشكالية الموقف المعرفي :

في مناظرته المهمة: يشير الياس مرقص الى أن «الفكر الحقيقي ليس تقنية لاستلام السلطة... انه معرفة. وان الفكر لم يستطع ان يفعل كثيراً في تاريخنا لأنه مشطور بين التسليم (المحافظة) وتحويل الدنيا الى جنة... اننا نعيش أكثر مما يجب في المباشر، والمباشر هو دوماً جزئي وناقص. ولا بد للفكر ان يكون معرفة، والفلاسفة الألمان مثلاً ابتداء من كانط لم يركضوا ولم يلهشوا وراء الثورة... بل قاموا بواجبهم، بمهنتهم: الفكر، المعرفة، فاحترموا الكلمة ومارسوا الفكر بعمق وشمولية...»<sup>(1)</sup> وفي الواقع اننا نتفق مع هذه الرؤية ذلك أن العلاقة مع الفكر أي حرفة المعرفة كما هو نزوع صوب ادراك تدريجي للعالم

(\*) كاتب وباحث في القضايا العربية والفكرية. دمشق

المحيط عبر المفاهيم، تختلف عن العلاقة مع المناهج والنظريات بقصد التوظيف المباشر، حتى ولو كانت تترأى لمن ينتهج هذا الإداء على أنها تنزع صوب صياغة جديدة للتاريخ.

ولهذا فنحن نتعامل مع العلوم الانسانية كما لو كانت وظيفتها تغيير العالم فقط. وإذ كنا لا ننكر ان بعض العلوم الانسانية، وفي بعض تجلياتها الخاصة، تحمل البعد التغييري؛ إلا أنه جزء من سياق المعرفة أصلاً. وبهذا فالمعرفة موقف كليّ فيما التوظيف التغييري موقف مباشر وآني. المعارف الفلسفية التي نشهد وندرّس في معاهدنا وكلّياتنا الاكاديمية لم تهدف إلى التوظيف العياني عندما ظهرت في وقتها. انما هدفت عموماً إلى إثراء التفكير الانساني. ولهذا فإننا قد نتفق قليلاً أو كثيراً مع (ياسبرز)<sup>(2)</sup> عندما يرى الفلسفة حاضرة مع الدهشة كنزوع إلى المعرفة، والشك كتفحص للمعرفة، والقلق كطلب للذات والحقيقة والتواصل، وان الفلسفة تساؤل دائم، وانها غريزة انسانية أو تلبية لنداء غريزة فهي دائمة الاكتشاف، من جديد، لصلات القربى بين المفاهيم والأفكار جميعاً لمحاربة الأحكام المبيتة ومقارعة العقائدية الضيقة ورد الحلول الزائفة التي تدغدغ كسلنا وتريح تقاعسنا، وعندئذ تتجلى رسالة الفلسفة كرسالة نظام. وتدل سيرة التجربة الفلسفية ان مذهباً من المذاهب قد نجح في الدفاع عن وجهة نظره وفاز. فالمذاهب تلتقي في نقطة واحدة وهي السعي الى تنظيم الأفكار على نحو يبدو انه أوضح وأشمل. وعندما نتفق مع هذه الرؤية فإننا نضع اشارات استفهام جزئية، أو كلية على كل ربط للفلسفة بالتجليات الاجتماعية - الاقتصادية دون إيلاء مسألة المعرفة كتوق انساني الاهتمام الاكبر.

وإذا كانت المعارف الفلسفية تجد توظيفها في كثير من الأحيان لصالح بعض المواقف الآنية والمباشرة، فإن هذا التوظيف لاحقٌ للانجاز المعرفي وليس رائراً

ودافعاً له على المستوى السببي. وهذا لا يعني أن المعارف الفلسفية لا تسعى صوب غايات أسمى للكائن - الانسان في محيطه الاجتماعي لكن هذا المسعى الاخير ليس إلا بعضاً من غايات المعارف الفلسفية؛ فالمعرفة تنشد ذاتها. قلنا أن المعارف الفلسفية يتم التعامل معها غالباً إما لتحويلها إلى (ايدولوجية) خلاص، أو إلى منهج كليّ الإيضاح والتفسير؛ أو لتحويلها إلى مذاهب تعويضية.

إن فكرة التراكم المعرفي الغائبة عن التعامل الفكري العربي مع الفلسفة عموماً تشكل البادئة التي يجب أن يتم التنويه اليها لأنها تشكل حجرة عثرة في قيام محاولات إيجابية في العمل الفلسفي والمعرفي عموماً.

الفكر الفلسفي كما هو حلقة كبرى لا تكتمل ولا تصل إلى مبتغاها حيث «لا وجود لفلسفة كاملة في عالم غير مكتمل»، انما هو سياق معرفي كبير لا يتوقف عند نظرية أو منهج، وهذا يعني ان العالم الكبير في تاريخ الفكر الفلسفي ليست إلا معالم في زمان ومكان وحشية الانجاز والسيورة. أي أن أكبر انجاز معرفي في التاريخ ليس أكثر من درجة على سلم المعرفة التاريخية.

الفكر العربي يتعامل مع الفكر الفلسفي مجزئاً ومقطوعاً عن سياقه. بل الأهم من هذا ان الفكر العربي يتعامل مع هذا الفكر الفلسفي بدون إدراك البنية التي انجزها وأنجزته.

إن فكرة البنية هي أهم فكرة تحدّد مصير الموقف البدئي لقراءة الانجازات الكبرى في تاريخ الفكر عموماً والفكر الفلسفي خصوصاً.

قد نلمح ثقافات في تاريخ الفكر لكن هذه الثقافات تشكل شيئاً بينما تشكل البنى شيئاً آخر: أوغسطين في الفكر العربي شيء مثلاً والفكر اليوناني شيء آخر. الأول ثقافة والثاني بنية ثقافية. كذلك نستطيع ان نجمل كل الفكر العربي الفلسفي اعتباراً

تطرح التساؤل الدائم «هل هذه المحبرة أو الطاولة... موجودة فعلاً؟» وذلك انطلاقاً من أن غنزيولوجيا المعرفة هي غنزيولوجيا الشك والبحث والعودة دائماً إلى البديهيات.

وهذا الموقف الأخير لا يعني - تسرعاً - السقوط بما يمكن تسميته تجريبيوية أو عدمية كما قد يعتقد البعض بالرغم من أنه يتضمن معنى ضمناً يرى أن المعارف تعود دوماً إلى الصفر أي إلى الصفحة البيضاء. ولكن الإدراك بأن الصفر مفهوم نوعي وليس كميّاً، يحل هذه الإشكالية: أي إشكالية إعدام المعارف.

قلنا أننا نميز بين العلوم الانسانية والعلوم الوضعية ونرفض السقوط في وضعية (positivism) مشابهة لأوغست كونت أو للمناطقين الرياضيين ونادي فيينا وذلك لصالح الانسانية المفتحة والاحتشائية. ومع ذلك فإن ما يدعم موقفنا تجاه تجنب العلوم الانسانية الوضعية القانونية التي تأتي بها عملية تحويل الفلسفة والوعي إلى توظيف قصدي بهدف مشروع محدد، أن العلوم الفيزيائية والطبيعية ذاتها قد أخذت تعيد النظر في بدهياتها ومبدياتها. ونقصد بالضبط كيف أن هذه العملية قد سهلت الانتقال من الهندسة الاقليدية إلى الهندسة اللااقليدية: من أقليدس إلى رين إلى لوباتشيفسكي حيث وضعت فرضيات أخرى غيرت الصورة التي درجت عليها الهندسة آلاف السنين. ونقصد أيضاً التحول من الرياضيات الكلاسيكية إلى الرياضيات الحديثة أي من الكائنات الرياضية (كالأعداد والأطوال والأشكال...) إلى البنى (كالمجموعات والزمر...) الخ ونقصد أيضاً التطور الذي أصاب الفيزياء بجمعها مفهوم المتصل مع مفهوم المنفصل مستطبعةً بذلك أن تتجاوز النظرية

من عصر الأنوار على أنه عموماً فكر بنية فكرية. أي أننا لا نستطيع أن ندرسه معزولاً عن سياق اعتبارات الصراع الفكري الفاشي على شكل مجادلات ونقد وإبداعات تطلب الجذّة وبحث عن أفضل تجاوز (بالمعنى الهيجلي) للإنجازات السائدة.

ويدون إدراك هذه البنية (والتي لا يكفي مسحها إلى السياق الاجتماعي - الاقتصادي المرافق لها) لا يمكن أن يتعامل الفكر العربي مع الفكر الغربي انطلاقاً من موقع حضاري مكمل أو مناوئ. حيث يمكن أن تتسرب فكرة عمومية الموقف الفلسفي مستورة بغياب فكرة البنية التي انتجتها وتفاعلت معها، وعندئذ يخلع القارئ العربي على الفكر الفلسفي الغربي غطاء القداسة والعجز ازاءه، ويصبح الانتقال من مذهب إلى آخر مبرراً وحيث يجد تفسيره عندئذ وكأنه اكتشاف لثغرات المذهب السابق وليس كحالة من التيه بحثاً عن بنية (ليست متوفرة) لتغطي وتعطي المبررات لعملية التبني سائلة الذكر.

وإذا كنا نميز بين العلوم الانسانية والعلوم الوضعية انطلاقاً من أن العلوم الانسانية احتمالية وتعددية وأن صفة (الانسانية) فيها تجعلها مفتوحة على التحولات الانسانية وهي ليست دائماً تحولات قصدية، وأن العلوم الوضعية تتسم بالصرامة والنزوع صوب القوانين؛ فإننا على هذا النحو نتحفظ على القانونية التي تفرضها أية منهجية على السلوك الانساني.

وثمة في رأينا مستويات للتعامل مع الفكر وليس لدى الفكر العربي إلا أن يختار التعددية بينها أو الاحادية: المستوى الأول وهو المستوى التوظيفي القانوني، والمستوى الثاني وهو المستوى التراكمي المعرفي الذي ينطلق من غنزيولوجيا المعرفة التي

(\*\*) لسنا بصدد اعداد فصل قسري بين الفكر والبنى الاجتماعية التي تنتجها. إنما نؤكد على الوجه الثاني الذي غيبته ميكانيكية الانتقال (من المجتمعي - الاقتصادي) إلى الفكري وهذا الوجه يتلخص في الفكر كما هو نزوع معرفي، أي أننا نميز بين جمهورية افلاطون ببعدها الاقتصادي والاجتماعي والمنطق الصوري الارسطي والرمزي الارسطي ببعدهما، ولا نجملها في بوتقة واحدة.

يريد من المنظومات بقدر ما يوجد من ظواهر مختلفة<sup>(5)</sup>.

## 2 - إشكالية الحتمي والاحتمالي :

تبدو الإشكالية ذلك التنازع بين الموقف المعرفي الفلسفي وبين الحاجة إلى توظيفات تقع في باب الكليات، حيث يمكن اقناع الذات - الكائنة - البشرية أن الكليات هي تعبير عن ضرورات إنما تشكل عنصر استمرارية وتكرار واستباق وتنبؤ.

وتأخذ الإشكالية عمقها الحقيقي في ذلك الاهتزاز الخلطي بين العلوم التطبيقية والطبيعية وبين العلوم الإنسانية. بحيث أن ما يجمعها من صفة العلوم إنما يأتي على الاختلاف الجوهرى بين الطبيعي والإنساني. والحال أنا لا نغفل إلى تربة الطبيعي أيضاً من خطأ ما يكمن في فكرة الحتمية لكننا عندما نرتبط بحدود القانون وبحدود الشروط التجريبية نعود إلى حتمية ما نستطيع أن نقبلها بحدود ما أوضحته الفقرة السابقة من التحولات الدراماتيكية للعلوم.

على المستوى الإنساني ليس ثمة حتمي إلا ما قد حصل فعلاً. وفكرة القانون تسعى عندما تتعمم لتطال الفاعلية الإنسانية، إن عبر السببية أو الفعل المتبادل بشكلهما المبسطين، إلى حد إدراج الكائن في مستوى الأداة أو الجزء الوسيط بين السبب والنتيجة. سواء كوسيط فعال أو منفعل. والمسألة تبدو لنا أوسع من هذا أو ذاك، وإن كانت تشتمل على لحظات من الفاعلية عبر السبب والنتيجة. وهنا لا يظهر (القانون) الاجتماعي والإنساني كما لو كان قانوناً رياضياً أو فيزيائياً كلاسيكياً أو حلاً لمعادلة من الدرجة الثانية.

وحق في العلوم الطبيعية والتجريبية ثمة فكر ما يعتمل بين رحي السبب والنتيجة، بل إنه يخرج في كثير من الأحيان عن حدود التجريب وعن رحي السبب والنتيجة. ونضرب عن ذلك أمثلة كافتراض النيوترون المعتدل الشحنة الكهربائية في نواة أي

الكلاسيكية الذرية للضوء إلى النظرية المتوجبة ثم متعرجة صوب النظرية التوجبة الذرية - فالشوة الكوانتية... وكذلك نذكر الانتقال من (الماكرو فيزياء) إلى (الميكروفيزياء)<sup>(3)</sup>. هذا الانتقال الذي أحدث ثورة أخرى ضد المفاهيم الثابتة والمبرهن عليها سلفاً. لقد كان واضحاً أن المبرهن عليه ليس مطلق الاستمرارية وأنه من الممكن أن يُطرح معطى جديد افتراضياً أو تجريبياً وهذا الطرح بدوره سيأتي بما قد يغني الافتراض المبرهن السابق وقد يلغيه كلياً.

كل ما ذكرنا كان ولا يزال فضيحة للعقل الثابت أي فضيحة للعقل القانوني الوضعوي الذي يسعى إلى التعويض عن اللامعروفة بادعاء المعرفة الثابتة. إنها تماماً فضيحة تماثل إلى حد كبير فضيحة جذر العدد 2 عند فيثاغورث الذي طلب من أتباعه كتمان السر حتى لا تصيبهم مصيبة، إنها أيضاً مماثلة لفضيحة  $1-\sqrt{2}$  التي رآها انجلز تخيلية وتافهة فيما بنيت عليها علوم كبرى وعلى رأسها علم الكهرباء والالكترونيات، حيث نعلم انبعاثنا  $(\frac{1}{j\omega c} \text{ و } j\omega l)$  للملف والمكثف على حد سواء ونعلمهم  $e^{j\omega t}$  للدلالة على الموجة الجيبية وندرسهم في الرياضيات الجيب القطعي (hyperbolic sine) وهو علاقة تجمع أسين تخيليتين... وهي مماثلة لفضيحة تعدد اللانهايات في سلاسل الأعداد والمجموعة الخالية  $\emptyset$  التي بقيت إشكالية اشتغالها على نفسها أو عدم اشتغالها مشكلة اعضالية في الفهم المنطقي<sup>(4)</sup>، وهي مماثلة لفضيحة  $\pi$ ...

هذه الفضائح لا تلغي العلم أما تلغي ميتافيزيائية علمية تتصور الفكر منقذاً خلاصاً والعلم إطلاقية (مادية). أن العلم الحديث، فما البال بالعلوم الإنسانية؟، لا يعتقد كما يقول (جان اولمو) بوجود محتوى دائم للعقل ولا بوجود معطيات عقلية محض. أن العقل ليس في التصور العلمي الحديث والمعاصر مجموعة من المبادئ بل هو قوة تمارس نشاطاً حسب قواعد معينة والعقلانية نشاط عقلي يمكنه أن يبني ما

مكتمل) وهذا لا يميلنا إلى تخريجه القرن العشرين (أوائله) من أن المادية التاريخية ستطور من خلال ذاتها أو أن عليها أن تعيد صياغة كل المكتشفات العلمية من جديد (على حد قول انجز في جدليات الطبيعة)، والحال هنا أنه ستتجاوز من خارجها ولكن ليس على أرضية إلغائها كلها إنما بإحداث القطيعة الابستمولوجية معها وإدراجها في الحثية التاريخية. والواقع ان الفكر العربي لا يميل إلى التناقض بالمعنى الذي تحمله الفلسفة أينما رحلت وحيثما حلت وكيفما صنعت من منظومات، أي أنه يميل إلى الفلسفة بالمعنى الستاتيكي (الساكن)؛ أي المعنى الذي يستبدل ايمانيات بأخرى. وحتى الديناميكيات او الجدليات التي يطيب لبعض المجددين استخدامها للدلالة على الفعل الديناميكي الذي يسعون له فإنها ديناميكيات خجلة تخشى أن تطرق المبدئيات. لذلك نستطيع أن نفسر لماذا تنشأ المذهبيات الجمودية، ونستطيع أن نفسر لماذا لا تحدث نقلات كبرى على صعيد الاجتهاد الفلسفي وبقى دائماً في حدود فقه النص.

يقول نيلس بور «اننا لا نقوم في وصف الطبيعة بكشف ماهية الظواهر بل نستوعب الترابطات الواقعة في نطاق تجربتنا الحسية، وخبرتنا المتنوعة في أعم شكل ممكن»<sup>(6)</sup>.

وهذا القول إذا ربطناه مع وجهة نظر (هاينزبرغ) السالفة الذكر فلنأخذ نستطيع أن نلج إلى موقف من العلوم الطبيعية والسببية وبدرجة أوسع من العلوم الإنسانية يكون موقفاً منظوراً وافقياً بأن.

والحقيقة أن فكرة الحتمية تلغيها فكرة أن الحتمية موقف مستقبلي وأن مهمة الفكر العلمي ليس التنبؤ إنما التوقع. كما تلغيها اشكالية التعامل الانساني بالمفاهيم كما هي مجردات وكما هي زيف بأن!. فالتعامل بالمفاهيم لا يذهب إلى حد وصف الواقع إنما وصف مجرد من الواقع. ولهذا فعملية التجريد التي تصل بنا إلى المفهوم والرمز و... الخ لا تستقيم إذا

عنصر، حيث جاء هذا الافتراض ليس عن طريق معرفة العلاقات السببية بل عن طريق تخريج لحظة من اللامقدرة على ايجاد موقف نظامي يسير من السبب الى النتيجة عندما كانت العناصر مثل بيريليوم والبور والليثيوم و... تتعامل مع جزئىء - (5) (ألفا-)، وهذا التخريج كان بافتراض وجود جزئىء غير معروف سمي النيوترون. ولا نستطيع أن نداول ونتجاهل حقيقة (التفكير) في العلم بافتراض أن الفعل المتبادل جزء من القانون أو انه يقع حقاً بين طرفي السبب والنتيجة.

هاينزبرغ يذهب الى حد الغاء علاقة السببية ويستخلص أن الكائن - الانسان لا يستطيع إلا أن يصف العلاقات بين الإدراكات شكلياً. أي أننا لا نستطيع أن نؤلف قضايا عما يتجاوز ادراكاتنا الحسية. ومن الممكن أن نتخيل، لكننا نعلن سلفاً أننا إزاء قضايا تخيل أو تخيل قضايا. وفي الحقيقة أن الفكر العربي ميال الى (القانون) بصيغته الرياضية وهو حتى في أحلك لحظات التناقض؛ إزاء لا قانونية الفعل الواقعي في الحياة وعدم انتظامه في الضرورات الكلية المفترضة بدءاً من الحياة الفردية وانتهاءً بنشوء وزوال الدول؛ فإنه يدور حول مقولاته القانونية في محاولات تخريج للون بين النظرية والتطبيق، وبين الاتجاهية التي تفرضها الرؤى الاستباقية (القانونية) وبين اللااتجاهية في جل (وليس كل) الحوادث الواقعية. ونشمل بذلك وضعية «زكي نجيب محمود» وماديه التاريخ للكلاسيكيين والمطورين انطلاقاً من مبدئيات مفترضة لصالح تغيرات في الثانويات والابقاء على الأساسيات. وكأن لحظة الفكر لا تطرق المبدئيات؛ فيما تؤكد، حتى العلوم الوضعية وقد ميزناها بشدة عن العلوم الانسانية. إنها هي ذاتها تطرق المبدئيات دون وجل أو خوف. وفي رأينا أن المادية التاريخية كما هي نظرية للتجاوز، تتجاوز، لأنها تنطلق من أنه ليس ثمة (فلسفة كاملة في عالم غير

والواقع أن تجربتنا الحسية محدودة بحدود الحواس أي بحدود من 16 هيرتز إلى 20 كيلو هيرتز. سمعياً وحدود الطيف الترددي المرئي المحصور بين الأحمر والبنفسجي وهذا لا يسقط تجربة المعرفة الإنسانية في حدود العجز الذي تنادي به الاتجاهات الشيطانية والمضادة للعلوم؛ إنما يتم التحايل عليها عبر المفاهيم وعبر البحث في صيغته التجريدية<sup>(7)</sup>. وهذا ما يجعل تجربة الإنسان مع المعرفة هي تجربة انسانية احتمالية وليس تجربة حتمية. ونؤكد أن الحتمي هو ما قد حدث فعلاً. يرفض (ماكس بورن) الحتمية في مجال علوم المجتمع ويعتبرها - بحق - بمثابة تطبيق موسع للحتمية الكلاسيكية الميكانيكية. وهو يقر - كما نقر - بوجود قوانين طبيعية. وهذا يحيلنا إلى فهم واسع أو متوسع يتحرك بين الحتمية واطلاق العقل صوب الاحتمالية.

في مجال العلوم الطبيعية لن نبحث في أمر الحتمية لأن الدخول به إلى آراء متعددة بعضها يربط الاحتمال بالسببية وبالتالي بالاحتمية وبعضها يرفضها وبعضها يقع بينهما. والمسألة يحسمها جدال طويل لا نعتقد أن القرون المنظورة قد تأتي به.

لكننا في مجال العلوم الاجتماعية - الانسانية، وقد ميزناها عن تلك الوضعية والطبيعة فإنها تدخل برأينا في المجال الاحتمالي. والمجال الاحتمالي ليس تقاطعاً لسلسلتين سببيتين كما الصدفه منظورة من منظور علمي وصفي طبيعي، وليس مجالاً للشروط التي يكتنفها الفعل المتبادل كما في ظهور جزيء مضيء على شاشة تلفزيونية... الخ. فالمجال الاحتمالي ينشأ من نشوء شروط انتاج لحظة فعل مختلفة عن السياق المتضح ظاهرياً لمسيرة الضرورات. ففي مجال الفاعلية الانسانية، الاحتمالية هي احتمال تقدم واحتمال انتكاس وهي ليست احتمالية تقع فقط بين تقدم (ما) وتقدم (ما) آخر. والحيشية التي تنشأ من جملة ارتباطات صعبة التنبؤ قد تحرف الاحتمالية المقصودة

عدنا منها إلى الواقع لأن مفهوم الواقع غير واقع المفهوم. وإذا كانت المفاهيم ضروب من افتراضات تجريدية تقرّبنا من ادراك الواقع فإنها لا تلخصه ولا تستنفذه وهي لا تدرك الماهية إلا بقدر ادراكها ل ماهية مفهومية ترجيدية افتراضية. وهنا لا نذهب إلى حد التطابق مع كانط «بأن الإنسان لا يستطيع ادراك الماهية أو الشيء القائم بذاته بل يعرف ظاهرات الشيء». إنما نؤكد على أن ادراكنا للماهيات كما هي ملاحظة من قبل الكائن - الإنسان إنما هو ادراك للمفاهيم في صيغة واقع أو ادراك للواقع في صيغة مفاهيم. وتقرّبنا الأفكار الحديثة عن الافتراضات الجديدة لرعين ولويانتشيفسكي والتي أنشأت الهندسة اللاقليدية، من الفكرة السابقة وتؤكددها وترتقي بها إلى فكرة أن الإنسان في سيرورة وعيه إنما يقوم بعملية تلاعب (Manipulation) بالمفاهيم. وهنا يكمن الزيف لكنه لا يستوي مع أن الإنسان لا يدرك الماهيات كما ادعى كانط إنما يدرك ماهيات مفهومية أو مفاهيم من الماهية. والحال أن القوانين صلة (ما) لعلم إنساني يقوم بالاتجاه صوب الطبيعة الموضوعية والمستقلة عن ذاته. أي أنها عملية تدرج (ما) صوب المعرفة أو صوب الماهية وهذا التدرج لا يعني ادراكها ولا يعني عدم ادراكها بأن.

والواقع أن قراء وجهتي نظر هاينزبرغ وويلس بور يرفضون هذه الرؤية خشية انكشاف لحظة العلم في مجتمع يناضلون في سبيل نقله من الماوراء والغيبيات المتسعة إلى العقلانية الواقعية. وفي الحقيقة أن المطلب السابق لا يعني بحال من الاحوال، ورغم كل شرعية آنية واستراتيجية يتطلبها، التغافل عن رؤية منظورية لعلاقة الفرد بالفكر وبالوعي عموماً. وكل الابحاث التي أوردت النصوص السابقة لم تتناول جمليتي نيلس وهاينزبرغ المتعلقة «بالقضايا والإدراكات الحسية» والمتعلقة أيضاً «باستيعاب الترابطات الواقعة في نطاق تجربتنا الحسية».

معين على حاله، بصورة مطلقة فهي لا تاريخي  
بالتعريف كما يقول شاتليه.

والأيديولوجيا حقيقة مغلقة. وكل أيديولوجيا تبرير  
لواقع أو طموح مناضل إلى مستقبل<sup>(9)</sup>.

والتنازع بين حدود الأيديولوجيا والفلسفة قائم  
وسيستمر. فإذا كانت الفلسفة بحث عن الحقيقة غير  
المغلقة وغير الموظفة في اتجاه بعينه، فإن للأيديولوجيا  
دور في تغيير العالم لا تفسيره، أي أنها تفتقد عنصرها  
المعرفي في لحظة الحركة وفي السكون الذي يسبقها،  
وفي لحظة البناء اللاحق أي أنها تتداخل بالموقف  
المعرفي لتشكيل لحظة البدء ثم تنفصل عنه لأنها لا  
تستطيع أن تجمع تعبئة الناس والتفكير الحر القلق.

وهل يقودنا هذا إلى ثنائية من قبيل أما  
الأيديولوجيا أو العقل؟. نعتقد أن هذه الثنائية مفتعلة  
لأن حدود الحياة لا تلخص بالعقل بل ان حركية  
الحياة تعمل غالباً بالعقل أو هذا لا يعني أنها لا  
تعمل بالعقلانية. فكل أيديولوجيا تنظيم هي  
أيديولوجيا عقلانية. ولكن المسافة بين الأيديولوجيا  
والعقل أن الأولى مسكونة باللحظة لصالح حلم  
لاحق والثانية مسكونة بالمعرفة وعازمة بشكل تجريدي  
واقتراضي عن اللحظة.

ويختار الكائن الإنسان بين الأيديولوجيا أو الفلسفة  
ولا يستطيع أن يختار كليهما في الوقت نفسه، أي أنه  
الإنسان بحكم موقعه الاجتماعي والتاريخي والشخصي  
يختار إما مشاريع التغيير بما تحمله من وهم معرفي  
لصالح واقع أفضل وإما الموقف المعرفي تاركاً مشاريع  
التغيير لأصحابها.

وإذا كانت الأمور تسير غالباً بتنازع بين الفلسفة  
والأيديولوجيا فإن هذا التنازع بدئي أي أن  
الأيديولوجيا تستعير الموقف المعرفي في لحظة البدء  
وعندما تنطلق سواء في الواقع أو في استمراريتها فإنها  
تفترض نفسها وقد لخصته وهنا مشكلتها.  
وبهذا فالموقف الواقعي يفترض أن الحياة الحيوية

صوب أوضاع أكثر احتمالية وأكثر اختلافاً. وهنا لم  
تعد الشروط مُدركة قليلاً إنما بعدياً أيضاً. وهذه  
طبيعة الحياة ذاتها كتحويلات ارتقائية وانتكاسة  
ومجددية.

والعلاقة بين الفرد والمجموع ليست كما يدرسها  
أصلاً القانوني الاحتمالي في أعلى درجاته المنسلخة عن  
القانونية الحتمية، حيث يدرس القانون الاحتمالي  
العلاقات الجوهرية بالنسبة لجملة وليس بالنسبة لفرد.  
وإذا كانت عملية دراسة كل الاتجاهات الشرطية  
والاحتمالية، عملية ساذجة غير ميسرة فإن للاحتتمالية  
الفردية استقلالية واسعة نسبياً عن الشروط  
الكلاسيكية لإنتاج الفعل الجماعي القصدي<sup>(8)</sup>.

### 3 - من الفلسفة إلى الأيديولوجيات وبالعكس:

تأخذ الأيديولوجيا ذاتها من الحاجة لدى الرعيل  
الأكبر من الناس إلى (سواكن) بالمعنى الفكري  
والوجودي بهدف التوظيف الواقعي وضمان  
الاستمرارية. فالأيديولوجيات تستبطن معالم  
الاعتقادات السائدة سواء على المستوى الأسطوري أو  
على المستوى الفكري المحول إلى مذاهب وجود  
أفضل.

وتتوزع الأيديولوجيا بين حلم اليوتوبيا وحلم  
التغيير بحيث يبدو حلم اليوتوبيا جهل بالواقع  
وسيطرة ذهنية عاجزة عليه، وحلم التغيير الذي  
يسعى إلى تدخل عنيف قصدي لتغيير القوائم أمام  
الرؤية المباشرة بهدف يوتوبية استباقية ذهنية، وهنا  
يلتقي الحلمان في الوعي الخاطيء وإن كان لا يجملان  
معاً إلا بالحلم.

الأيديولوجيا عموماً «جملة من التصورات وتتميز  
عن العلم من حيث أن دورها الاجتماعي والسياسي  
غالب على وظيفتها المعرفية» كما يقول ألتوسير في «من  
أجل ماركس». إذاً فالأيديولوجيا وظيفة اجتماعية،  
لكنها تتحول إلى مُجْمدة لأنها تهدف إلى استبقاء وضع

والحال أن كل أيديولوجيا هي اعتقال للفكر والبحث والشك وهي موقف استبدادي بجوهره لأنه يفترض شرعية ذاته ولا شرعية غيره.

وبالرغم من ذلك فإننا نذهب إلى القول بأن طبيعة الحياة أن تحتوي الأيديولوجيا والفلسفة لأن كليهما من عناصر النشاط الانساني. ومهما وجهنا النظر إلى مثالب الأيديولوجيا فإننا لن نفلح عن استخدامها في نشاطاتنا الجماعية بدءاً من الأخلاق وصولاً إلى تصور وضع أفضل لحياتنا. ولكن المطلوب أن يكون في كل مجتمع تفاصيل بنيوي للأيديولوجيا والفلسفة بحيث يُضمن لكل منهما استقلاليتَهُ واحترامه.

في الوطن العربي ليست ثمة بنية كالتى بحثنا بها. ثمة «أيديولوجيات تتنازع وهي كما يقول العروى» قد وظفت حتى الآن كقناع يسهل على العرب اجتياز ما يشيده الغرب فوق أرضهم»<sup>(12)</sup> لكنه يذهب إلى أنه قد حان الوقت كي تسابق الأيديولوجية العربية ممارسة ذلك الغرب وتسبقها وأنه لا مبرر لهذه الدعوة إلا فرضية واحدة مستخرجة من واقع التاريخ ذاته وهي أن الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوءها السياسات الثورية<sup>(13)</sup>.

وهكذا فإن التحولات المطلوبة لديه تدفع صوب أيديولوجية بعينها! . ويحدونا القول أن كل أيديولوجيا معيّنة لا تستطيع أن تتجاوز خصوصية إنتاجها كأيديولوجيا. ولا تتفق مع العروى في أن الدور التاريخي الغربي يشكل المرجع الوحيد للمفاهيم التي تُساند على ضوءها السياسات الثورية لأن تجربة أوروبا ذاتها تؤكد على أنها لم تتقدم إلا عندما قطعت مع النموذج القروسطي السائد وأصبح لا يشكل أي نموذج لحظة اعتساف تكراري بالنسبة لها وبقي عملياً مجرد (موديل)<sup>(14)</sup>.

وفي قناعتنا أن المفاهيم السائدة لا تستطيع أن

لأمة ولشعب لا بد أن تجمع الفلسفة والأيديولوجيا ولكن عملية الجمع هذه إذا كانت طلاقاً كلياً بينهما فالمشروع الحيوي في أزمة وإذا كانت تفاصيلاً فالمشروع في بلهنية.

والواقع أن الأيديولوجيا تحتوي على جملة مثالب لا يمكن أن يتغاضى عنها دوماً لأن هذه المثالب إذا لم ترافق على الوجه الآخر بفلسفة فإنها تهدد بـإتساع دائرة سقوط العقل.

نلخص مثالب الأيديولوجيا على النحو التالي:

1 - الأيديولوجيا: (Egocentrism) أي أنها متمحورة على ذاتها حيث تنزع عبرها الجماعات إلى رؤية صوابية<sup>(10)</sup> ما لديها وسقوط غيرها. وهي مهما ادعت أنها تعيد رسم ذاتها مجدداً عن طريق الجدال فإنها تنطوي على عاهته الاخلاقية. لأن جدل المعرفة لا يعني تطوير فكرة إنما أيضاً تجاوزها إلى غيرها. ولهذا فالفلسفة لا تعترف بالمبدئيات المنهجية لأنها ترى كل منهج أداة تقييد وعنصر عطالة تمنع التغيير.

2 - الأيديولوجية آنية تقدم حلولاً مرحلية في صيغة مطلق وجودي.

3 - الأيديولوجية وثوقية «تطرح نفسها كنظرة شاملة للحياة»<sup>(11)</sup>. مع أنها تكون مجموعة من الأفكار غير المحصنة نقدياً والمشوبه بقسط لا بأس به من المحورة الذاتية ومن تجليات الرغبة وهي التي قصدها مونرو بقوله:

«إذا قلت لأحد الأيديولوجيين اليوم انه أيديولوجي فإنه يشعر بالإنزعاج. فهو يؤكد أنه يتكلم باسم العلم لا باسم الاعتقاد. فالبنسبة إليه الاعتقاد هو اللاعلم وخلاصته القول أن الأيديولوجيا تتصف بالشعور الوثوقي».

4 - على صعيد الممارسة العملية تتحول الأيديولوجيا إلى سلاح ضاغط يوضع في حوزة معتققيها مما يبرر لهم اعتقال أيديولوجيا وفلسفة الآخرين.



تجنب أكثر من تكراريات ممسوخة لنموذج التقدم الغربي لأنها لا تستطيع أن تستند إلى بنية موافقة هذه المفاهيم ومفتقدة في الوطن العربي.

السؤال المطروح الآن: ما هو الحل؟.

نحيل هذا السؤال للسيرورة وللتاريخ. وهذا لا يعني القطعية مع الأيديولوجيات إنما التأكيد على أنها لا تمثل إلا مشاريع صعبة التحقيق. وهذا يعني أن مواكبة فلسفية يجب أن يطلق العنان لها بعيداً عن اعتساف واستبداد عطالة الأيديولوجيا.

وعليه فإن الموقف من التراث الأوروبي يجب أن يكون على النحو التالي<sup>(15)</sup>:

1 - السيطرة على السوعي الاوروي واحتواءه ودراسته على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ. وبإحداث القطعية الاستمولوجية معه وتأسيس اللاحق.

2 - رد الغرب إلى حدوده الطبيعة وانهاء الغزو الثقافي وتبريراته المختلفة المتجسدة في اسطورة الثقافة المعممة والثورية الاحادية وفسح المجال بالإبداع الخلاق الذي يبدأ من لحظة الفلسفة وليس من لحظة الأيديولوجيا.

3 - انشاء الاستغراب أي تحويل الحضارة الأوروبية إلى موضوع للتدارس وهذا لا يعني تحويل الغرب إلى موضوع كما فعل الاستشراق بدون اعتباره

ذاتاً بنفس الوقت.

4 - الغناء منطق فقه النصوص الذي يجد مبرره ليس من الموضوعية العلمية إنما من تقديس باسم الموضوعية سائلة الذكر. إن الفكر الفلسفي حين يلجأ إلى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف كما يقول د. فؤاد ذكريا<sup>(16)</sup> «بأنه قد ألقى سلاح العقل والمنطق». إنه قد ينفع في المحاجات المباشرة لكنه لا يؤسس (العقل). لأن العقل يقتضي المناقشة المنطقية المفتوحة أي تلك التي إذا شاءت أن تكون منسجمة مع ذاته أن تكون قادرة على التصدي للنص ذاته.

لقد أصبح واضحاً أننا في سياق انضغاط وجودي ومعرفي وأن التمازج بين الموقفين بصيغة غير واضحة التخوم يفرض ما هو أيديولوجي واستباقي إطلاقي على ما هو فلسفي ويضع في الوقت نفسه المسافة بين ما هو فلسفي وما هو اجتماعي لصالح قطعية لا هي صنعت تغييراً فاعلاً ولا هي قد صنعت، والمطلوب اليوم لتأسيس عقل فلسفي عربي أن نحرر الفلسفة من أسر الأنبيات وأن نعرف بضرورة أن نضع مسافة ما بيننا وبين التسرع بتبني المذاهب وألا نتخيل للفلسفة موقف خلاصي. إن الموقف الخلاصي قد يشكل لحظة وجودية لكنه لم يشكل على الإطلاق موقفاً معرفياً ممتداً عبر الزمان والمكان.

## الحواشي

- (1) الوحدة: ندوة أزمة الفكر السياسي العربي 1 العدد 47/46 الصفحات 183، 191.
  - (2) مقدمات الفلسفة؛ عادل العوا، دمشق - مطبعة ابن حبان 1986-1987 ص 58-70 وإلى الدكتور العوا ندين بأنه (الاستاذ) الذي علمنا أن نتواضع إزاء المعرفة وأن نكون نيتشويين في المقولة الشهيرة «ان الإنسان يصنع خيراً منه ثم يموت» والذي يرفض الانضواء تحت مظلة واحدة، فعلمنا ان ندرس الفلسفة منفتحين. انه الارث الخاص لمن يريد ان يتكلم.
  - (3) يمكن مراجعة مزيد من التوسع في كتابنا نقد العقل العلمي (الفلسفة والعلم) قيد الطباعة.
- ومراجعة كتاب د. محمد عابد الجابري مدخل الى فلسفة العلوم بيروت دار الطليعة الذي نعتبره بجزأية نقطة علام بارزة في

تواصل الفكر العربي مع التحولات الكبرى في الفلسفة والعلم ونعتقد انها تكاد ان تكون النقطة الوحيدة في ظل جو فلسفي عربي بعيد عن العلوم في وضعية تجزئية معرفية خطيرة جداً. فالتقسيم المنهجي للعلوم اكااديمياً قد انعكس على شكل اختصاصية مبتذلة تصل الى حد التكرارية والتمذهب ومن هنا نستطيع ان نفسر لماذا لم ينشأ لدينا علماء وفلاسفة بل تطبيقيون ومكررون ومتمذهبون.

(4) المشكلة تلخص بأن هذه المجموعة ان كانت تشتمل على نفسها فهي ليست خالية وإذا لم تشتمل على ذاتها فهي تلغي مبرر وجودها كمجموعة! . هذه الاعضالية تبدو كنتكة. لكن الرياضيين والمناطقية يناقشونها بجدية. وهي تعيدنا الى قصة الحكيم الذي سبق إلى الموت فقيل له اذا قلت الحق فإننا سوف نشقك وإذا قلت كذباً فإننا سوف نقطع رأسك فما كان من هذا الحكيم إلا أن أوقعهم في مشكلة اعضالية منطقية (paradoxical) قائلاً «ستقطعون رأسي» مما أضطر القاضي لإيقاف تنفيذ الحكم لأنه لو قطع رأسه لكان يقول الحقيقة وعندئذ كان عليهم ان يشقوه وإذا فعلوا العكس فشقوه فهذا يعني انه كان كاذباً وعندئذ كان عليهم ان يقطعوا رأسه. . . ! هذه الطريقة تحدث في العلوم أيضاً.

(5) Jean Ullmo. La pensée scientifique moderne Flammarion - p.253-254-255.

وهذا يعني اننا نستطيع ان نضع ما نريد من الافتراضات المناقضة لما هو مبرهن عليه ونستطيع بالتالي الانتقال من نظرية الى أخرى. هكذا كان الحال عندما تم الانتقال من النظرية الذرية الى التوجيهية في الضوء ومن ثم الى الكوانتية: ثلاث لحظات مختلفة لثلاث افتراضات انتهت بافتراض الكوانتا (التوجيهية) ونحن ندرسها الآن ولا نعلم فقد يظهر بعد سنوات ما يلغيها.

(6) تنكر إحدى الدراسات العربية على نيلس بور ان الوصف العلمي للطبيعة يدور على ترابطات غير معينة وتدعي ان الترابطات تتم عن الاطراد القانوني وانه اذا لم تتحول الترابطات الى قوانين فلا مكان للعلم!

راجع د. نايف بلوز في مناهج البحث في العلوم الطبيعية ج 2 كلية الآداب دمشق 1985-1986 صفحة 194.

(7) المجال الطيفي الذي لا نستطيع إدراكه والقبض عليه نحاول ان ندركه بالعلاقات والأبحاث الرياضية. ففي مجال الاشارات العشوائية فإننا ندرسها عن طريق علم معالجة الاشارة Signal Processing وعن طريق تحويلات فورييه ولا بلاس وتحويلات فورييه السريعة. . . الخ.

(8) انها حقيقة اننا غير قادرين على دراسة كافة مورثات كل فرد انطلاقاً من السلسلة الاولى الناتجة من اقتران نسب سلالي لحساب نسب استجابته وحدود ذكائه وبالتالي التوقع بما سيكون. كما اننا غير قادرين على دراسة كل استجابات الافراد مع المحيط تراثاً وواقعاً حيثياً واستجابات خاصة بكل فرد حتى نستطيع (التنبؤ!) بكافة الاحتمالات السلوكية. وإذا كانت التجربة الفردية محدودة بالقطاع المجتمعي ومقاييسه الاساسية العقلانية والتي تحدد الى حد كبير الاحتمالية الايجابية فإننا عملياً لا نستطيع ان نحدد السلوكيات التي تخرج عن حدود المعقول الايجابي خاصة وان غير المعقول السلبي يشكل ما سميناه انتكاسات. وهذا ما يجعلنا ننظر لقيام نيرون بحرقه روما مثلاً وانتحار بعض الاشخاص أو قيامهم بأعمال قتل صدفية. . . الخ كمظهر لاحتمالية غير مضبوطة بقانون انما تلمها المفاهيم بقصد الفهم لا الاحاطة.

(9) حافظ الجمالي: الايديولوجيا والفلسفة، مجلة الفكر العربي العدد 15/1980 السنة الثانية صفحة 6.

(10) د. رشيد مسعود: ملاحظات حول الفهم الفلسفي للايديولوجيا الفكر العربي - مرجع سابق صفحة 63.

(11) المرجع السابق صفحة 65.

(12) العرب والفكر التاريخي بيروت دار الحقيقة صفحة 289

(13) مفهوم الادلوجة، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء بالمغرب 1980. صفحة 125-126

(14) ذكرنا ذلك في بحثنا: مكيافل مسائل مقارنة مع التجربة العربية. دراسات عربية العدد 3 لعام 1986.

(15) وهذا ما نتفق - الى حد كبير - به مع د. حسن حنفي في: موقفنا الحضاري: الفلسفة في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية - صفحة 35.

(16) فؤاد زكريا: الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر المرجع السابق صفحة 47.